

Caroline Schmauser (Berlín)

Ricote, Sancho y los peregrinos (*Don Quijote* II, 54): comunicación verbal y no verbal en los encuentros interculturales

En la España de la época de Cervantes los encuentros, voluntarios e involuntarios, con gente de otras culturas y de otras lenguas están al orden del día: el encuentro cotidiano entre los habitantes de España de origen cristiano, judío o mahometano, el encuentro con peregrinos extranjeros, y muchos más. Fuera de España, se producen también estos encuentros como consecuencia de los descubrimientos y conquistas, en la evangelización de pueblos no cristianos, en viajes comerciales, cruzadas o durante el cautiverio. Por ejemplo, el jesuita español José de Acosta, al describir las numerosas dificultades que surgieron durante la evangelización, menciona la gran diversidad de lenguas. Observa que tampoco una *lingua franca* indígena, como la que existía en los antiguos reinos incas, era suficiente para hacer comprensibles los *mysteria Fidei* (Acosta 1954: 398-399, 414-415, 518-520). Pero incluso en la comprensión más rudimentaria surgían grandes problemas que fueron descritos por descubridores como Vasco da Gama, Colón o Álgvar Núñez Cabeza de Vaca. Casi siempre se recurría al lenguaje corporal por señas, una forma de comunicación que, según las crónicas, funcionaba bastante bien, en cualquier caso, sin embargo, en los primeros contactos resultaba más eficaz que la comprensión verbal.¹

Como los encuentros entre personajes de distintas lenguas y culturas son también frecuentes en la obra de Cervantes,² considero importante examinar sus textos desde el criterio de la comunicación no verbal, aspecto que, por lo que yo sé, sólo se ha tratado hasta ahora de forma muy somera,³ y no ha sido objeto de estudio como tema en sí ni en artículos ni en libros. Tomando como base de mi trabajo el

¹ Véase por ejemplo Álgvar Núñez Cabeza de Vaca (1989: 88 y 87): «[...] íbamos mudos y sin lengua, por donde mal nos podíamos entender con los indios, ni saber lo que de la tierra queríamos [...]»; «Por señas preguntamos a los indios de adónde habían habido aquellas cosas; señalaronnos que muy lejos de allí había una provincia [...], y hacían seña de haber muy gran cantidad de todo lo que estimamos en algo.»

² Como sabemos, Cervantes también se encontró en alguna de estas situaciones que plantean diversos problemas específicos de comunicación.

³ Véase Kalverkämper (1989: 83).

primer episodio de Ricote de *Don Quijote* (DQ II, 54), voy a tratar de exponer la cuestión de cómo se comportan las comunicaciones verbales y las no verbales entre sí. ¿Se complementan o se contradicen, puede una sustituir a la otra? ¿Qué formas de comunicación no verbal podemos constatar? ¿En qué situaciones o en qué fases del encuentro intercultural se incorporan respectivamente, qué capacidad de funcionamiento tienen y qué importancia adquieren dentro de lo acontecido?

En el capítulo 54 de la segunda parte de *Don Quijote*, Sancho acaba de renunciar a su gobierno; regresa junto a su señor don Quijote. En el camino ve a seis peregrinos provistos de bordones. El texto español dice:

[...] vio que por el camino por donde él iba venían seis peregrinos con sus bordones, de estos extranjeros que piden la limosna cantando, los cuales, en llegando a él, se pusieron en ala, y levantando las voces todos juntos, comenzaron a contar en su lengua lo que Sancho no pudo entender, si no fue una palabra que claramente pronunciaba *limosna*, por donde entendió que era limosna la que en su canto pedían; [...] (DQ II, 54, 432).

Parece que Sancho sólo necesita comprender el significado de una sola palabra para entender todo el contexto. Su experiencia resulta aquí eficaz: conoce el comportamiento y las costumbres de los peregrinos. (Aunque en realidad no se puede decir con certeza si la fórmula «de estos extranjeros que piden la limosna cantando» se refiere al saber de Sancho o al del narrador.) Sancho se da perfectamente cuenta de que los peregrinos se dirigen a él porque éstos, para cantar, se colocan ante él en forma de ala, comunicándole con el lenguaje corporal que es él el destinatario de su canto. Este aspecto comunicativo se pierde en la traducción alemana de Braunfels (1987: 960), cuyo texto dice: «Als sie näher kamen, stellten sie sich in eine Reihe [...]». En cambio, la fórmula española «en llegando a él» define el comportamiento de los peregrinos de forma unívoca como intencionada y dirigida a Sancho. Éste reacciona así: «[...] sacó de sus alforjas medio pan y medio queso [...] y dióselo, diciendo por señas que no tenía otra cosa que darles.» (DQ II, 54, 432). Sancho ‘responde’ en este caso con un acto concreto: utiliza sobre todo las manos y, además, se expresa también con unas señas pertenecientes al lenguaje corporal, que en el texto ni son descritas ni pueden ser clasificadas como gestuales o mímicas. Pero se comprenden: «Ellos lo recibieron de muy buena gana, y dijeron: — ¡Guelte! ¡Guelte!» (DQ II, 54, 432). Tampoco aquí se describe cómo expresan su alegría; sin embargo, al leer después: «y dijeron» resulta evidente, por contraste, la alusión a la no verbalidad precedente. Mientras que la primera forma de reaccionar de los extranjeros ante el acto de Sancho pertenece al comportamiento no lingüístico, estos expresan a continuación sus deseos de forma verbal. Sancho no conoce la palabra *Guelte*. Por la repetición de la misma — y probablemente también por la entona-

ción — puede reconocer Sancho que se trata de una demanda: «No entiendo — respondió Sancho — qué es lo que me pedís, buena gente.»

También este aspecto indica que existen otras posibilidades expresivas no verbales: en la crítica literaria la entonación está considerada, junto a mirada/ojos, boca/labios, rostro/mímica, cabeza, manos/gestos y la posición del cuerpo, como uno de los campos de investigación más importantes (Kalverkämper 1991: 345; Posner 1986: 273, modelo 1).

Los peregrinos parecen entender que Sancho no ha comprendido, pues uno de ellos intenta después establecer de nuevo un diálogo basado en el lenguaje corporal:

Entonces uno de ellos sacó una bolsa del seno y mostróse la a Sancho, por donde entendió que le pedían dineros, y él, poniéndose el dedo pulgar en la garganta y estendiendo la mano arriba, les dio a entender que no tenía ostugo de moneda, [...] (DQ II, 54, 432).

Cuando le muestran *la bolsa*, es evidente que Sancho entiende sin ningún problema; éste responde con un gesto, que es descrito minuciosamente por Cervantes. En esta exposición sintagmática se trata, como escribe Hartwig Kalverkämper, de una «sucesión de observaciones aisladas». ⁴ El autor en tal caso «determina al mismo tiempo qué modos de comportamiento del lenguaje corporal de sus personajes debe entender el lector como comunicativos, es decir, expresivos; sin embargo, considera otros aspectos sólo suplementarios o complementarios, no siendo por ello relevantes para la narración.» (Kalverkämper 1991: 343-344; traducción de C. Schm.) En nuestro caso, por ejemplo, se presentan los gestos de las manos como susceptibles de ser comunicados, mientras que otras partes del cuerpo relevantes en potencia — como los pies, los ojos o la boca — no se tematizan. Cervantes caracteriza el gesto como codificado, incluso como internacionalmente codificado y comprensible, al menos es lo que opina Sancho, y no existe índice alguno que lo contradiga. El texto dice simplemente: «les dio a entender» (DQ II, 54, 432).

Cuando Sancho quiere seguir su camino en el jumento atravesando el grupo de peregrinos, uno de ellos lo retiene con gestos y palabras; aquí el gerundio llama la atención sobre la simultaneidad o al menos la conexión temporal de ambas acciones: «[...] echándole los brazos por la cintura, en voz alta y muy castellana, dijo [...]» (DQ II, 54, 432).

También la reacción de Sancho, su sorpresa, guarda relación con ambos campos. Hasta mucho más tarde no habrá reacción lingüística y ésta está pospuesta claramente a la no lingüística:

⁴ La citada traducción alemana destruye la lógica de la acción: «Als er indessen beim Vorüberreiten einen von ihnen aufmerksamer ansah, stürzte dieser auf ihn los [...]» (Braunfels 1987: 960).

Admiróse Sancho de verse abrazar del extranjero peregrino, y después de haberle estado mirando sin hablar palabra, con mucha atención, nunca pudo conocerle; pero viendo su suspensión el peregrino, le dijo:

— Cómo y es posible, Sancho Panza hermano, que no conoces a tu vecino Ricote el morisco, tendero de tu lugar?

Entonces Sancho le miró con más atención y comenzó a rafigurarle, y, finalmente, le vino a conocer de todo punto, y sin apearse del jumento, le echó los brazos al cuello, y le dijo [...]» (DQ II, 54, 432).

El extranjero ya ha reconocido a Sancho cuando éste pasa a través del grupo de los peregrinos. En cambio Sancho intenta por dos veces reconocerlo, momentos que son presentados en toda su dinámica y mudo esfuerzo.

Ambas figuras hacen aquí referencia a diferentes aspectos de lo corporal. El intento de Sancho de observar y reconocer se puede interpretar dentro de la tradición de la ciencia de la fisonomía que se ocupa de las características inmóviles, sobre todo de las del rostro. Pensemos que en 1586 aparece el famoso tratado de Giambattista Della Porta *De humana physiognomonia*, en el cual confluyen los saberes fisonómicos de la Antigüedad temprana y arábigos, la caracterología antigua como por ejemplo los *ἠθικοὶ χαρακτῆρες* («*ēthikōi charaktēres*») de Teofrasto, la fisiología de los humores y la doctrina sobre los tipos de la Antigüedad tardía, así como doctrinas medievales sobre los temperamentos. Aunque lo que a Sancho le importa no es evaluar el carácter del extranjero, sino reconocerlo, en el texto cervantino la palabra «rafigurar» hace referencia precisamente a esa relación fisonómica. Covarrubias, en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de 1611, explica la palabra *Figura* como sigue:

[...] Y el talle y forma de qualquier cosa llamamos figura. *Cicero De finibus 5: Figura est forma et statura corporis nostri ad naturam apta*. Vale talle, parecer, semejan a, [...] Tómake figura principalmente por el rostro, por ser la principal parte, en la qual nos diferenciamos unos de otros. [...] Algunas vezes vale pasar por la imaginación o pensamiento [...] (Covarrubias 1943: 593-594).

Sancho confía aquí totalmente en su memoria visual. También el extranjero ha observado a Sancho y lo ha reconocido; por eso ya no está pendiente de las características permanentes propias de Sancho, sino de lo que éste manifiesta en ese momento utilizando su lenguaje corporal como medio expresivo y comunicativo («pero viendo su suspensión el peregrino»). Es probable que la «suspensión» vuelva a hacerse evidente sobre todo en la expresión de su cara, pues a lo largo de los siglos se ha destacado siempre en los textos la enorme capacidad comunicativa que posee esta parte del cuerpo; recordemos, por ejemplo, el citado pasaje de Covarrubias. Aquí se puede observar una relación con la ciencia sobre la fisonomía patonómica, que

adquiere especial importancia en la literatura del realismo y del naturalismo y que, al contrario que en la ciencia de la fisonomía, observa el movimiento de las partes móviles y de los caracteres móviles y pasionales. La contemplación del rostro de quien se encuentra enfrente tiene pues importancia tanto para Sancho como para el extranjero; sin embargo, en un caso se tematizan elementos estáticos, perdurables, del semblante, en el otro dinámicos, fugaces.

Con el término «suspensión» elige Cervantes aquí, para la caracterización de la no verbalidad, el eje paradigmático del sistema lingüístico, es decir, el código lingüístico. Esto significa una «síntesis de la totalidad de la expresión [...], que es por naturaleza propia del comportamiento no verbal. Aquí precisamente se da la ventaja, que distingue a la lengua, de posibilitar la abstracción reunificante y de condensar formas de comportamiento completas y sucesión de actos en, a su vez, una o varias señales lingüísticas que el código lingüístico tiene a su disposición.» (Kalverkämper 1991: 357).

La diversidad de posibles variantes de mímica, gestos, posturas y movimiento se reduce en este caso a rasgos sistemáticos. Lo que se tematiza no es el proceso de percepción como en el modelo sintagmático en el que se describen observaciones individuales, sino el valor comunicativo de la información. Sancho, después de haber identificado al extranjero, se comporta como éste lo hizo antes con él: le abraza y le habla. Sin embargo, tanto los niveles de comunicación lingüísticos como los no lingüísticos se presentan de forma diacrónica, no sincrónica.

En la conversación siguiente, Ricote propone a Sancho comer con ellos, con los peregrinos. El transcurso de la comida se describe como sigue:

Tendiéronse en el suelo, y haciendo manteles de las yerbas, pusieron sobre ellas pan, sal, cuchillos, nueces, rajas de queso, huesos mondos de jamón, que si no se dejaban mascar, no defendían el ser chupados. Pusieron asimismo un manjar negro que dicen que se llama *cabial*, y es hecho de huevos de pescados, gran despertador de la colambre. [...] Pero lo que más campeó en el campo de aquel banquete fueron seis botas de vino [...]; hasta el buen Ricote, que se había transformado de morisco en alemán o en tudesco, sacó la suya, que en grandeza podía competir con las cinco. [...] Comenzaron a comer con grandísimo gusto [...] y luego al punto, todos a una, levantaron los brazos y las botas en el aire; puestas las bocas en su boca, clavados los ojos en el cielo, no parecía sino que ponían en él la puntería, y desta manera, meneando las cabezas a un lado y a otro, señales que acreditaban el gusto que recibían, se estuvieron un buen espacio [...].» (DQ II, 54, 433-434)

El medio comunicativo corporal, designado como «señales» en el último pasaje citado, es claro. El comportamiento no verbal se presenta aquí, como en otros pasajes, de forma sintagmática. En este caso la mirada hacia arriba remite a un tipo de lenguaje corporal perteneciente al código religioso, es decir que remite a un lenguaje corporal entendido de forma paradigmática en muchos otros textos. Aquí,

sin embargo, al ser descrito de forma tan detallada, esto es, en su modificación sintagmática, produce un efecto cómico y paródico: la mirada dirigida al cielo remite, tanto en Cervantes como en general en su época, normalmente a un intento de diálogo con Dios. Aquí, sin embargo, los personajes miran al cielo a la par que realizan un movimiento inusual de la cabeza. La mirada hacia arriba, considerándola bajo el aspecto de su función, es el resultado del diálogo con la botella; el movimiento de la cabeza expresa el placer de los sentidos, su valor comunicativo como «señal» es a su vez enormemente terrenal y así lo entiende aquí Sancho.

Américo Castro caracterizó *Don Quijote* en su totalidad «como una forma secularizada de espiritualidad religiosa» (Castro 1966: 107). A pesar de tratarse de otra valoración de esta religiosidad, la tesis me parece interesante. ¿No puede entenderse toda la comida como una versión secularizada, materializada, de la *Sagrada Comunión*, que pese a las características de parodia es propia de una función modelo de la convivencia humana? En esta escena, los elementos importantes del banquete son el pan (destacado por su colocación al principio) y el vino (destacado en la descripción). Américo Castro ya hizo referencia al hecho de que Ricote, en este pasaje, beba vino con ostentación, señal de «que con él no iba la prohibición musulmana de beber vino.» También interpreta de forma análoga el que coma tocino (Castro 1974: 25-29). En la misma línea, Francisco Márquez Villanueva caracteriza el empleo de «huesos de jamón que Ricote y los tudescos chupan en calidad de sólidos salvaconductos de respetabilidad cristiano-vieja» como «irónica respuesta a la importancia (para nosotros ridícula) que a la abstención de carne porcina se dio en las controversias sobre el destino de los moriscos» (Márquez Villanueva 1975: 277). Covarrubias define «chupar» como «Sacar la virtud de alguna cosa atrayéndolo a sí» (Covarrubias 1943: 438). Esto hace sospechar que exista aquí una referencia a la incorporación de la esencia del cristianismo. La nuez, a su vez, aparece en el *Cantar de los Cantares*: el nogueral es ahí el lugar de la fertilidad, de la vida y del amor místico (*Cantar de los Cantares* 6, 11). Según San Agustín, la nuez es una imagen del hombre, de su carne, de sus huesos y de su alma. Puesta en relación con la figura de Cristo, la envoltura hace referencia al cuerpo que sufre la amarga pasión, la cáscara a la cruz y la carne a la naturaleza divina, el alimento, esto es, vida y, a través de ella, aceite que da luz. Covarrubias menciona como «güevos» los «huevos» y los relaciona con «las aves y los pezes». Describe «güevos y torreznos» como «la merced de Dios» y la preparación conjunta de tocino y huevos como señal de hospitalidad frente al invitado imprevisto (Covarrubias 1943: 668; véase Castro 1974: 26).

La sed que provocan los huevos de pescados y el «gusto» que da comer y beber son de tipo carnal, pero se puede pensar en la sed espiritual religiosa y su satisfac-

ción; los «pescados» podrían recordar al pez como imagen para el creyente (Lucas 5, 9, o Juan 21, 6) o el símbolo de Cristo, como aparece en *De civitate Dei* (XVIII, 23) de San Agustín. El pescado no sólo era un símbolo general de la Salud, sino también, como por ejemplo en las pinturas de las catacumbas, era símbolo de la eucaristía. La sal remite también a un contexto semejante: es, junto con el pan, alimento absolutamente esencial para la vida y, en muchas culturas, es signo de hospitalidad. En el judaísmo aparece como un medio de unión simbólica entre el hombre y Dios (Levítico 2, 13) y se convertirá, por su poder purificador, en vehículo de culto y símbolo de poderes espirituales, por ejemplo, cuando los apóstoles la denominan «la sal de la tierra» (Mateo, 5, 13). Sancho, que es el intruso en esta escena, observa primero cómo beben los demás. Pero poco después decide unirse a ellos. La referencia a Roma podría ser aquí no sólo una cómica alusión al romance *Mira Nerón de Tarpeia*, sino también a Roma como meta terrenal de peregrinaje de todos los cristianos:

Todo miraba Sancho, y de ninguna cosa se dolía; antes, por cumplir el refrán, que él muy bien sabía, de 'cuando a Roma fueres, haz como vieres', pidió a Ricote la bota, y tomó su puntería como los demás, y no con menos gusto que ellos. [...] De cuando en cuando juntaba alguno su mano derecha con la de Sancho, y decía:

— *Español y tudesquí, tuto uno: bon compaño.*

Y Sancho respondía:

— *¿Bon compaño, jura Di!* —, y disparaba con una risa que le duraba un [sic] hora [...]. Finalmente, el acabársele el vino fue principio de un sueño que dio a todos [...] Solos Ricote y Sancho quedaron alerta [...]» (DQ II, 54, 434).

Sancho come con los peregrinos que Ricote caracteriza como «apacibles»: una clara referencia a la paz, que aparece repetidas veces como motivo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La paz no sólo significa ausencia de guerra, sino el estado de bienestar total y universal. Es verdad que la paz del mundo es un don de Yavé, pero a los hombres también se les pide un comportamiento social activo, por ejemplo, la protección de los débiles. En el Nuevo Testamento encontramos el término en relación con varios significados, así por ejemplo, en la vida cotidiana aparece como lo contrario de disputa y lucha, pero también como la nueva relación con Dios que se les brinda a los hombres a través de Cristo. Desde un punto de vista antropológico implica también en el Nuevo Testamento la paz del hombre consigo mismo, como «fruto del Espíritu» que abarca la totalidad de la existencia. Comer y beber juntos se convierte en un acto de unión entre los cristianos alemanes, el cristiano español Sancho y el morisco español Ricote, quien dice de sí mismo: «[...] todavía tengo más de cristiano que de moro, y ruego siempre a Dios me abra

los ojos del entendimiento, y me dé a conocer cómo le tengo de servir» (DQ II, 54, 436). El hecho de que exista aquí una referencia a la Epístola de los Efesios 1,18 fue reconocido por Juan Antonio Monroy en su libro *La Biblia en el Quijote* (1963: 162). Sin embargo, es la única referencia que Monroy ofrece respecto al primer episodio de Ricote; no cita otras connotaciones. La observación de Monroy apoya, sin embargo, la tesis que aquí sostengo, pues Pablo habla en la primera Epístola a los Efesios no sólo de la iluminación de los ojos del entendimiento, sino también de la esperanza, de la paz y de la salvación a través de la sangre de Cristo.

En Cervantes, el efecto de la unión durante la comida se manifiesta también a través de los gestos. La descripción de la unión de dos manos derechas recuerda el lenguaje ritual del cuerpo codificado en la liturgia. En ella no sólo utiliza el sacerdote la mano derecha para bendecir a los creyentes, también une la mano derecha del hombre y la de la mujer como «geste de mariage» (véase Schmitt 1990: 345). Hay que destacar aquí que no se trata de un gesto único de un peregrino frente a Sancho, que no forma parte del grupo: de vez en cuando juntaba alguno de los peregrinos su mano derecha con la de Sancho. El uso del imperfecto y del pronombre no individualizado «alguno» destacan el significado del trato impersonal, en general humano, de la acción. Junto con la elección temporal, la palabra «alguno» y el complemento de tiempo «de vez en cuando» no produce un efecto dinámico ni expresa un tiempo que transcurre con rapidez. No se presenta una acción en el sentido estricto, sino un estado. Como es frecuente que ocurra, el texto proporciona también de forma explícita un razonamiento material y fisiológico que puede ser interpretado en distintos niveles: la relajación es resultado del hecho de comer y beber. El tiempo normal parece estar retenido. Sancho olvida lo que le acaba de ocurrir poco antes «[...] y disparaba con una risa que le duraba un [sic] hora [...]» (DQ II, 54, 434).

Además de gestos que los unen, no sólo se expresan palabras de amistad, sino que se hace referencia a la identidad, que ya se ha reconocido y sentido, de lo que en apariencia era totalmente diferente; y para ello no se utiliza el español o el alemán, sino la *lingua franca*: «—Español y tudesqui, tuto uno [...].»

Covarrubias nos proporciona también en este caso datos interesantes. Escribe lo siguiente sobre la *Comunión*:

[...] por comerle todos los fieles, sin que aya distinción del rico al pobre, del señor al siervo, y serles a todos común, se llamó comunión; y por ser Sacramento de unión, que así como los que comen un pan a la mesa de un señor se aman y se quieren entre sí, assí, y con más razón, se deven amar y unirse en caridad los que participan y comunican este pan celestial. Que assí como el pan material [...] se amasa y junta de muchos granos, haziéndose un cuerpo, assí los fieles que reciben el pan celestial se deven unir, encorporar en Christo. Y esto nos da a entender San Agustín, quando en el tratado 26, *In Ioanem*, dize: *Ex multis namque granis unus panis efficitur, etc.*» (Covarrubias 1943: 345).

Como hemos visto, Cervantes destaca claramente el aspecto de la paz y de la unión. Vemos claras similitudes comparando la fórmula de *Don Quijote*: «Español y tudesqui, tuto uno» con la cita de San Agustín: «*Ex multis namque granis unus panis efficitur, etc.*» Encontramos también datos parecidos en numerosos pasajes del Nuevo Testamento, así por ejemplo, en la segunda Epístola a los Efesios:

Por tanto, acordaos de que en otro tiempo vosotros, los gentiles en cuanto a la carne [...] estabais sin Cristo [...]. Pero ahora en Cristo Jesús, vosotros que en otro tiempo estábais lejos, habéis sido hechos cercanos por la sangre de Cristo. / Porque él es nuestra paz, que de ambos pueblos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación, / aboliendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas, para crear en sí mismo de los dos un solo y nuevo hombre, haciendo la paz [...]. Así que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos, y miembros de la familia de Dios, [...]. (Efesios 2, 13-15).

Comer y beber juntos en la eucaristía produce un efecto de comunidad (participación, κοινωνία, «koinonía»). La eucaristía une a los participantes no sólo en Cristo, sino también entre sí. En Covarrubias aparece el termino «comunión» a continuación de comunicar, lo cual puede interesarnos especialmente en relación al tema de la comunicación verbal y no verbal y la interpretación de la comida como acto de comunicación realizada en forma de comunión. Covarrubias escribe:

COMUNICAR. Hazer partícipe a otro de alguna cosa; del verbo *comunico*, *cas*, a *nomine communis*, *significat communem facere, conferre, impartiri ut cum quod privatum est, fit univsum*. Todas estas acepciones tiene en nuestro vulgar castellano. Comunicar alguno es tratarle y conversarle. [...] Comunicación, vale trato y amistad. [...]» (Covarrubias 1943: 345) (Véase Jeanneret 1987: 27-28)

Son varios los aspectos que nos indican el carácter de Santa Cena que adquiere el banquete: el empleo del verbo «transformar» (no en Covarrubias) en relación a la aparente transformación de Ricote de morisco en «alemán» o «tudesco», el hecho de que los peregrinos se queden dormidos después de la cena y quizás también el hecho de que sean seis peregrinos, la mitad de los apóstoles, los que van juntos caminando. Con ellos come Sancho, quien acaba de abandonar su gobierno y que en cierta forma se equipara a Jesús, quien regresa sin bienes materiales junto a su Señor⁵ y del que Werner Krauss dice que «se convierte en representante [...] de una tradición jurídica

⁵ En la descripción de la comida se dice: «Sancho [...] sin acordarse entonces de nada de lo que le había sucedido en su gobierno [...]» (DQ II, 54, 434); al principio del capítulo existe otra clara referencia: «[...] Sancho, que entre alegre y triste venía caminando sobre el rucio a buscar a su amo, cuya compañía le agrada más que ser gobernador de todas las ínsulas del mundo.» (DQ II, 54, 431).

que proviene ya de los ‘fueros’ medievales»; su dignidad personal tiene «su fuente escondida en la conciencia de la cristiandad [...]» (Krauss 1990: 116-117). También en el capítulo precedente de *Don Quijote* hay una alusión a una forma de derecho y de gobierno alternativa, en ese caso se trata de un gobierno terrenal.

Al igual que entre los apóstoles, entre los peregrinos se encuentra un traidor de Cristo en potencia; éste no es judío, sino morisco: Ricote. Pertenece, como él mismo dice, a una nación de «desdichados» (DQ II, 54, 433). Asegura, sin embargo, que él ve la expulsión de su pueblo como «inspiración divina», pues éste tiene «ruines y disparatados intentos» (DQ II, 54, 435): «[...] y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa.» (DQ II, 54, 435). Recordemos en este contexto el pecado original, después del cual Dios maldice a la serpiente como castigo de su engaño y la expulsa de la comunidad de los animales.

También la interpretación del banquete como la Santa Cena cristiana ofrece ante todo dos posibilidades de valorar la problemática morisca y la expulsión que tuvo lugar en el año 1609: por un lado, la Santa Cena está relacionada con el mandamiento de amar al prójimo (Juan 13, 34), y por otro lado, también se dice en el Evangelio que quien no permanece en Dios será arrojado fuera como el sarmiento y quemado (Juan 15, 5-6). Las palabras de Ricote citadas anteriormente están en la misma línea que la de la expulsión de la serpiente.

En el texto se hace varias veces referencia explícita al motivo de la traición, por un lado a causa del dinero en sí, y por el otro, poniendo en relación la vinculación entre dinero y traición: los peregrinos muestran sus bolsas vacías repitiendo la palabra «Guelte»; en contra de las leyes sacan de contrabando fuera del país el dinero que han ido recogiendo al pedir limosna en su peregrinación por España; Ricote, cuyo nombre hace referencia al ambivalente «rico» (véase Covarrubias 1943: 910) y que adquiere connotaciones negativas por el sufijo *-ote*, quiere ir a recoger su tesoro enterrado. Federico Latorre indica con razón que Augsburgo, en cuyos alrededores Ricote había encontrado refugio, no sólo era la ciudad de la paz religiosa de 1555, sino también se había convertido en la metrópolis de las finanzas europeas ya que los Fugger realizaban allí sus negocios (Latorre 1979: 78). Como Dominique Reyre escribe, Cervantes

[...] exprime par ce nom le statut du ‘morisco’ dans la société espagnole de l’époque: enrichi par un travail acharné, le morisque est accusé d’avarice, de détenir une richesse cachée. ‘Vase el oro al moro’ dit le proverbe. [...] le suffixe *ote* est la marque de son exclusion. [...] Ce nom évoque aussi un autre mot qui définit le personnage: ‘franchote’, nom donné aux Français ou aux autres étrangers parcourant l’Espagne sous un habit de pèlerin pour échapper aux poursuites de l’Inquisition. Ricote est un ‘franchote’ [...]» (Reyre 1980: 131).

Márquez Villanueva (1975: 253) describe para el «reino de Murcia» el caso de una «población morisca concentrada en varios pueblos del valle de Ricote y descendiente de ‘mudéjares’ que eligieron vivir bajo dominio cristiano a raíz de la Reconquista.» La expulsión de esos habitantes del valle de Ricote, quienes desde hacía siglos vivían asimilados y eran especialmente pacíficos y fieles al Estado, fue tema, entre 1609 y 1614, de encendidas discusiones incluso al más alto nivel. El «topónimo *Ricote* quedó desde entonces revestido de un aura de fatalidad y punto final. [...] *Ricote* era un paradigma de víctima inocente.» (Márquez Villanueva 1975: 256-257).

¿Se contempla en el texto de Cervantes la figura de Ricote como víctima inocente o como culpable? En la crítica literaria, encontramos sobre este punto las opiniones más variadas: para algunos *cervantistas*, Cervantes es, en general, *apologista* de la expulsión de los moros (M. Bataillon, R. Arco y Garay, C. Colonge); para otros, como A. Mas, su postura es contradictoria y difiere de una obra a otra. Otros, por el contrario, ven la posición de Cervantes entre extremos (A. Castro, L. Astrana Marín) o lo consideran, como Salvador de Madariaga, como contrario absoluto a la expulsión de los moros. Márquez Villanueva compara textos de Cervantes con otros de contemporáneos suyos. Constata que, antes de que los moros fueran expulsados, apenas aparecen moriscos en la literatura española, que a partir de esa fecha surgen figuras moriscas en gran abundancia y que éstas son casi siempre caracterizadas de forma negativa: como avaros, cobardes, salvajes, etc. Él considera, sin embargo, que la figura de Ricote en el texto de Cervantes aparece excepcionalmente de forma positiva (Márquez Villanueva 1975: 229-230).

El nombre del morisco indica que Cervantes alude a aspectos socioeconómicos de poder político y eclesiástico de su inmediata actualidad. El contexto religioso, que viene dado por la Inquisición y los peregrinos, así como la referencia a la avaricia y a la proverbial codicia de los moriscos, nos conduce de nuevo a la situación de la Santa Cena. Ricote ofrece a Sancho doscientos escudos para que le ayude a desenterrar la fortuna escondida, cosa que es ilegal. Sancho se niega, incluso varias veces. Se justifica argumentando que no quiere traicionar a su señor, que en este caso es el rey español:

[...] no soy nada codicioso [...]; y así por esto, como por parecerme haría traición a mi rey en dar favor a sus enemigos, no fuera contigo, si como me prometes doscientos escudos, me dieras aquí de contado cuatrocientos (DQ II, 54, 436).⁶

⁶ Véase San Lucas 22, 35: «Y a ellos dijo [Jesús después de la Cena]: Cuando os envié sin bolsa, sin alforja, y sin calzado, ¿os faltó algo? Ellos dijeron: Nada.»

Más tarde dice que quiere volver al lado de su señor don Quijote (DQ II, 54, 438). Las dos alusiones a un señor hacen suponer la existencia de un tercero: Dios, el Señor, el altísimo Señor del cristiano viejo Sancho.

La ambivalencia de la relación entre Sancho y Ricote aparece varias veces como un motivo: ya en la frase «¿Cómo y es posible, Sancho Panza hermano, que no conoces a tu vecino Ricote el morisco, tendero de tu lugar?» (DQ II, 54, 432), a lo largo de la conversación entre ellos, surge de nuevo y hacia el final de la conversación se confirma «[...] conténtate que por mí no serás descubierto, y prosigue en buena hora tu camino, y déjame seguir el mío [...]» (DQ II, 54, 437).

Márquez Villanueva (1975: 250) constata que después de que los moros fueran expulsados «[el] encubrimiento del repatriado se castigaba [...] con pérdida general de bienes, y las delaciones que condujeran a apresar algún morisco tenían recompensa de diez ducados a costa de los bienes de éste.» Sancho no ayuda a Ricote a desenterrar el dinero, pero su comportamiento no es únicamente neutral. Demuestra sentir compasión y no ser codicioso por dos vías distintas: rechaza dos posibilidades de conseguir dinero. Ricote considera que España es su patria y conoce el sentimiento de patriotismo, aunque infrinja las leyes españolas. Antonio Gómez-Moriana interpreta el relato de la vida de Ricote poniéndolo en relación analógica con el del Lazarillo. El «discurso de su vida» «[...] es otro término técnico que designa justamente la confesión autobiográfica en los procesos inquisitoriales [...], «[...] reduciéndole a lo grotesco lo que era un ritual discursivo aceptado.» (Gómez-Moriana 1987: 76 y 75). Escribe: «[...] quizás en la época de Cervantes la conexión resultaba más evidente, sobre todo quizás para el grupo aludido y al mismo tiempo experimentaría el placer de la ruptura con el tabú religioso y social que le imponía el grupo opresor.» (Gómez-Moriana 1987: 76).

Una lectura de la primera epístola a los Corintios puede, sin embargo, desvelar otro aspecto más del relato de la vida de Ricote: en la descripción de la Santa Cena, Pablo insiste en que una cena sin comportamiento fraternal no es una Cena del Señor y que esto trae consigo el juicio divino. Ricote, en el texto de Cervantes, se examina voluntariamente a sí mismo, tal como lo pide Pablo en nombre de Dios:

Por tanto, pruébese cada uno a sí mismo, y coma así del pan, y beba de la copa. [...] Si, pues, nos examinásemos a nosotros mismos, no seríamos juzgados; mas siendo juzgados, somos castigados por el Señor, para que no seamos condenados con el mundo» (1 Corintios 11, 28, 31-32).

Sancho y Ricote se despiden amistosamente. Al igual que lo hicieron para saludarse, emplean gestos y palabras. La última frase resume una vez más las posibilidades y límites de su relación: «Y luego se abrazaron los dos, y Sancho subió en su rucio,

y Ricote se arrimó a su bordón, y se apartaron.» (DQ II, 54, 438). Ya la ceremonia verbal de despedida, que precede a esos gestos, apunta en esta dirección: ambos aluden a Dios o lo nombran («Dios lo haga», «Dios vaya contigo»), los dos se dirigen al otro de manera amistosa: «Ricote amigo» o «Sancho hermano»; sin embargo, cada uno de ellos va por un camino distinto en la vida y sólo coinciden en algunos momentos determinados. Sancho dice: «Y déjame partir de aquí [...]; que quiero llegar esta noche adonde está mi señor don Quijote»; Ricote, a su vez: «[...] también es hora que prosigamos nuestro camino.» (DQ II, 54, 438). Relacionemos las palabras de Jesús en el Evangelio de San Juan con las de Sancho:

Y sabéis a dónde voy, y sabéis el camino. / Le dijo Tomás: Señor, no sabemos a dónde vas; ¿cómo, pues, podemos saber el camino? / Jesús le dijo: Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí.» (San Juan 14, 4-6)

En este capítulo, el camino que elige Ricote no es presentado de forma neutral, sino que es considerado como el camino equivocado.

Sin embargo, en episodios posteriores donde aparece Ricote se verá que ha tenido lugar una evolución en su conducta, cambio que, en mi opinión, en la crítica literaria, no tendría que ser considerado como improbable o como hipocresía. Tanto el discurso de Ricote en el capítulo 65 (DQ II, 65, 524-525) como el primero en el capítulo 54 pueden ser interpretados como lo hace Gómez-Moriana. Pero Ricote no sólo presenta sus puras intenciones, sino que, entre otras cosas, ya no actúa como alguien que podría ser descrito como avaro: para él su hija es el «tesoro que más me enriquece» (DQ II, 63, 513), y ofrece a don Gregorio mil escudos. «Finalmente, Ricote pagó y satisfizo liberalmente así al renegado como a los que habían bogado al remo» (DQ II, 65, 524).

El ejemplo de Ricote muestra que una simple oposición entre cristiano y no cristiano, español y extranjero no puede abarcar la variedad de realidades sociales e históricas, y que juicios de valor como, por ejemplo, también en el caso de Zoraida, de su padre, de los turcos, árabes, renegados y cristianos españoles, son enormemente problemáticos. En la realidad, sin embargo, el deseo de unir lo diferente choca con grandes dificultades; puede significar incluso poner en peligro la propia vida. Al final del diálogo, el español Sancho, cristiano viejo, y el morisco apátrida Ricote, mohametano cristiano, antes español y ahora sólo en apariencia convertido en *alemán* o *tudesco*, hablan así de la hija de este último. Ninguno de los dos aprueba el posible amor del rico cristiano viejo *mancebo mayorazgo* don Pedro Gregorio por Ricota, la hija de Ricote. Aunque es cristiana, su nombre subraya, en este capítulo, la vinculación que la une a su grupo. (En pasajes posteriores de *Don Quijote* aparece con el

nombre de Ana Félix). Ricote dice a Sancho: «[...] que las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos, y mi hija, que, a lo que yo creo, atendía a ser más cristiana que enamorada; [...]» A lo cual responde Sancho de forma lapidaria: «Dios lo haga [...]; que a entrambos les estaría mal.» (DQ II, 54, 438). La aspiración por alcanzar una unión metafísica con Dios resulta menos difícil que la de una unión mundana entre una morisca y un cristiano viejo, sin embargo, en el capítulo LXV se da un giro positivo.

Como muestran nuestras reflexiones, el *banquete* en el campo puede ser entendido, a pesar de su carácter burlesco y grosero, como una Santa Cena secularizada. En la línea de la tradición litúrgica, tanto los elementos verbales como los no verbales son aquí fundamentales.

Sancho, Ricote y los demás peregrinos se alejan bastante del camino oficial para comer juntos. Un *banquete*, palabra que se emplea en el texto cervantino para designar la comida, es según Covarrubias «festín, combite y comida espléndida, [...] como llamamos mesa franca el dar de comer a quantos quieren sentarse a la mesa, que sean de las calidades que se requieren; [...]» (Covarrubias 1943: 191).⁷ En este episodio de Cervantes son admitidos al *banquete* todos los presentes, bien sean alemanes o españoles, cristianos o no. La *mesa franca* es *franca* en varios sentidos: es gratuita, está dotada con opulencia, ofrece la posibilidad de conversar abiertamente y de comportarse con generosidad, además de comunicarse verbalmente *en castellano* y en la *lengua franca*.⁸

A nivel textual, se les ofrece a los personajes una dimensión de la comprensión a través del nivel no verbal de lo acontecido (tanto los gestos como el acto de comer y beber juntos) que no sería posible sólo a través de la comunicación lingüística, ni siquiera en la *lingua franca*. Tampoco a los lectores contemporáneos de Cervantes, conocedores de la Biblia, les pasaría desapercibida la exposición verbal del comportamiento no verbal.

⁷ Es interesante comprobar que Jean-Claude Schmitt en su libro *La raison des gestes*, en el que entre otras cosas analiza los gestos litúrgicos, califique la Santa Cena también como «banquet eucharistique» (Schmitt 1990: 354).

⁸ Véase Spitzer (1969: 75): «[...] in der *lingua franca*, die vom Gefangenen charakterisiert wird als 'lengua que en toda la Berbería, y aun en Constantinopla se habla entre cautivos y moros, que ni es morisca ni castellana ni de otra nacion [sic] alguna, sino una mezcla de todas las lenguas, con la cual todos nos entendemos [...].' Es ist anzumerken, daß diese Beschreibung sich nicht grundsätzlich von der modernen Charakterisierung der Mischsprache oder Verkehrssprache durch Schuchardt unterscheidet, der die *lingua franca*, die kreolischen Sprachen usw. untersucht hat und eine künstliche internationale Sprache befürwortet.»

Las dificultades de la comunicación verbal han sido planteadas una y otra vez dentro de la discusión lingüística general, de los debates sobre el valor, origen y desarrollo de las lenguas y, en particular también, de la lengua española en el siglo XVI y comienzos del XVII. Hagamos sólo referencia, en nuestro contexto, a Covarrubias, quien en la introducción a su *Tesoro* presenta al hombre como ser «sociable». Remite al relato de la creación («*Non est bonum hominem esse solum* [...]») y destaca la importancia de la comunicación lingüística, añadiendo que la lengua utilizada por Adán y Eva es un don divino (Covarrubias 1943: 19). Como sabemos por el pasaje del Génesis 11, es Dios el causante de la llamada confusión babilónica de lenguas. El texto bíblico desvela la razón de ello:

Y dijo Jehová: He aquí el pueblo es uno, y todos éstos tienen un solo lenguaje; y han comenzado la obra [la torre de Babel, cuya cúspide llegue al cielo {Génesis 11, 4}], y nada les hará desistir ahora de lo que han pensado hacer. / Ahora, pues, descendamos, y confundamos allí su lengua, para que ninguno entienda el habla de su compañero.» (Génesis 11, 6-7)

El orgullo desmesurado de los hombres disputa a Dios su unicidad. Es Dios quien produce la confusión de las lenguas para destruir la unidad y capacidad de comunicación de los hombres. La comprensión lingüística está vista aquí como base fundamental de actividades comunes y efectivas. Sin esta comprensión los hombres no pueden ser peligrosos para Dios, con ella, representan un claro y enorme peligro para la posición y el poder de Dios. Según las palabras de Covarrubias, los hombres sin posibilidad de entendimiento lingüístico se convierten los unos para los otros en un peligro. («Y en tanto que unas naciones con otras no vinieron a comunicar su lenguaje, no pudieron estar en paz, ni en amistad [...]»). Y sigue explicando:

La noticia de muchas lenguas se puede tener por gran felicidad en la tierra, pues con ellas comunica el hombre diversas naciones, y suele ser de mucho fruto en casos de necesidad, refrenando el furor del enemigo, que hablándole en su propia lengua se reporta y concibe una cierta afinidad de parentesco que le obliga a ser humano y clemente [...].» (Covarrubias 1943: 760, s. v. «Lengua»)

Las dificultades de la comprensión lingüística con las que tanto Cervantes como sus contemporáneos, en su propio país y en viajes comerciales en otros países, en la evangelización de pueblos extraños, en guerras, en cautiverios, se vieron confrontados, han sido, como ya hemos dicho, tema de los más diversos tratados. Pero también la comunicación no verbal ha sido tema de reflexiones, ha sido discutida en relación con relatos de experiencias vividas y ha sido comparada con la comunicación

lingüística.⁹ El lenguaje por señas, que algunos autores dividieron en señas universales y convencionales, fue frecuentemente considerado, en cuanto a su existencia universal, como remedio contra la confusión lingüística, que se fundamenta sobre la construcción de la Torre de Babel, o como un lenguaje que escapó a esa confusión. Tanto los gestos como la comunicación no verbal se convirtieron entonces en una posibilidad de compensar las diferencias lingüísticas y de restablecer en un mundo de diferencias una armonía espiritual.

En el primer episodio de Ricote de *Don Quijote*, la comunicación verbal y la no verbal se complementan una a la otra. El componente no lingüístico se manifiesta en el encuentro de personas de distintas comunidades lingüísticas como esencial para el entendimiento. Puede, y en algunos casos, tiene que suplir el entendimiento lingüístico. Si existe la posibilidad de un diálogo lingüístico se recurre a él en mayor medida. Esto ocurre especialmente para intercambiar informaciones sobre acontecimientos que no son actuales. Sin embargo, el lenguaje corporal sigue siendo un medio de comunicación importante y desvela su significado especialmente en la primera y en la última fase del encuentro. El *banquete*, pasaje que hemos puesto como ejemplo, muestra lo importante que es tomar en cuenta el comportamiento no verbal y la comunicación no verbal. Comer y beber no sólo aseguran la vida física, sino que son también significativos desde un punto de vista comunicativo. El *banquete* podría ser interpretado también aquí a nivel hermenéutico en los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura: el *sensus literalis* podría remitir al hecho de que comen y beben juntos, a la ingestión física de alimentos, el *sensus allegoricus* al componente de la Historia Sagrada, el *sensus tropologicus* a la orden moral de entendimiento entre los hombres, el *sensus anagogicus*, por último, al aspecto escatológico de la *Sagrada Comunión*.

Es sabido que la apología de la expulsión de los moriscos de España presentaba una gran dificultad, pues los moriscos, al recibir el bautismo, eran formalmente cristianos y gozaban del derecho español de ciudadanía. La expulsión fue, antes de llevarse a cabo, tema de numerosos debates tanto por parte de la Iglesia como del Estado. Los defensores de la expulsión, a pesar de su empeño e insistencia, no consiguieron que el Papa los apoyara de forma concreta en sus demandas. «Roma no desempeñó así papel alguno en el negocio de la expulsión, y el Pontífice reinante no tuvo noticia de ella sino cuando era ya un hecho consumado» (Márquez Villanueva 1975: 272). Aquellos que abogaban enconadamente por la expulsión la presentaban, sin embargo, como «alejamiento de un peligro mortal, un triunfo de la religión y una cumbre de poderío para la Monarquía». (Márquez Villanueva 1975: 240). El intento de legitimación de fray Damián Fonseca, que supone su escrito sobre la *Justa*

⁹ Para una exposición científica moderna del tema véase Dilwyn Knox (1990).

expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y traición dellos y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia del año 1612, promete innumerables favores del cielo tan pronto como se aleje «esta higa ignominiosa para España», fray Jaime Bleda promete en su *Defensio Fidei* inmediatamente después de la expulsión una edad de oro (Fonseca y Bleda: citados por Márquez Villanueva 1975: 240). Cervantes reacciona al mismo nivel ante estos y otros textos semejantes, en los que aparece una argumentación religiosa sobre la necesidad de defender la fe: en el primer episodio de Ricote también utiliza él las enseñanzas de la cristiandad para tomar postura ante la problemática morisca. Además, al utilizar la eucaristía como motivo, hace incluso referencia a uno de los sacramentos, y con él, a la esencia dogmática de la enseñanza cristiana. Lo subversivo de su discurso consiste entonces, ante el trasfondo histórico de la expulsión de los moriscos, en la ambivalencia entre la trasposición burlesca y la afirmación del discurso del Nuevo Testamento.

Bibliografía

- Acosta, José de (1954): «De procuranda indorum salute o predicación del evangelio en las Indias», en: *Obras de P. José de Acosta*, edición de P. Francisco Mateos, Madrid: Atlas (Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días; 73).
- Arco y Garay, Ricardo del (1951): *La sociedad española en las obras de Cervantes*, Madrid: Patronato del IV Centenario del nacimiento de Cervantes.
- Astrana Marín, Luis (1948-1958): *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*, Madrid: Reus.
- Bataillon, Marcel (²1966): *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, traducción de A. Alatorre, 2 vols., México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Borst, Arno (1957-1963): *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart: Hiersemann.
- Cabeza de Vaca, Álar Núñez (1989): *Naufraños*, edición de Juan Francisco Maura, Madrid: Cátedra.
- Castro, Américo (²1972): *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona; Madrid: Editorial Noguer.
- Castro, Américo (²1974): *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid: Alianza Editorial; Ediciones Alfaguara [¹1966].

- Cervantes Saavedra, Miguel de (⁷1985): *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha: Segunda Parte del Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha*, edición de John J. Allen, Madrid: Cátedra.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (⁵1987): *Der sinnreiche Junker Don Quijote von der Mancha*, traducción de Ludwig Braunfels, corregida por Adolf Spemann, Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Colonge, C. (1969-1970): «Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l'expulsion (1571-1610)», en: *Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona* 33, págs. 137-243.
- Covarrubias [Orozco], Sebastián de (1989): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674, edición de Martí de Riquer, Barcelona: Editorial Alta Fulla.
- Eco, Umberto (1993): *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma; Bari: Laterza.
- Giner, Francisco (1962): «Cervantes y los moriscos valencianos», en: *Anales del centro de cultura valenciana*, segunda época 20, págs. 131-149.
- Gómez-Moriana, Antonio (1985): *La subversion du discours rituel*, Québec: Le Préambule.
- Gómez-Moriana, Antonio (1987-1988): «Dimensiones sociocríticas y análisis del discurso», en: *Eutopías: Teorías — Historia — Discurso* 3/2-3, págs. 67-78.
- Goodwin, Frank (1974): «The Religious Aspect of the *Quijote*», en: *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su 80 aniversario*, edición de J. M. Sola-Solé / A. Crisafulli / B. Damiani, Barcelona: Ediciones Hispam, págs. 111-117.
- Jeanneret, Michel (1987): *Des mets et des mots: banquets et propos de table à la Renaissance*, París: Librairie José Corti.
- Kalverkämper, Hartwig (1991): «Körpersprache in der europäischen Literatur», en: *Dies academicus 1989: Vorträge*, Hagen: Fernuniversität, págs. 51-91 (Hagener Universitätsreden; 14).
- Kalverkämper, Hartwig (1991): «Literatur und Körpersprache», en: *Poetica* 23/3-4, págs. 328-373.
- Knox, Dilwyn (1990): «Late Medieval and Renaissance Ideas on Gesture», en: Volker Kapp (ed.): *Die Sprache der Zeichen und Bilder: Rhetorik und nonverbale Kommunikation in der frühen Neuzeit*, Marburgo: Hitzeroth, págs. 11-39 (*Ars rhetorica*; 1).
- Krauss, Werner (1990): *Cervantes und seine Zeit*, edición de Werner Bahner, Berlín: Akademie Verlag (Werner Krauss; Das wissenschaftliche Werk).

- La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento* (1960), antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602), otras revisiones: 1862, 1909 y 1960, Asunción; Bogotá; Buenos Aires: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Latorre, Federico (1979): «La transformación de Ricote el morisco», en: *Ibero-romania* 10, págs. 77-84.
- Madariaga, Salvador de (1960): «Cervantes y su tiempo», en: *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* 40, págs. 39-48.
- Márquez Villanueva, Francisco (1975): *Personajes y temas del 'Quijote'*, Madrid: Taurus.
- Mas, Albert (1967): *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, 2 vols., París: Centre de Recherches Hispaniques; Institut d'Études Hispaniques.
- Monroy, Juan Antonio (1963): *La biblia en el Quijote*, Madrid: Editorial V. Suárez.
- Osterc Berlán, Ludovic (1972): *El Quijote, la Iglesia y la Inquisición*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Posner, Roland (1986): «Zur Systematik der Beschreibung verbaler und nonverbaler Kommunikation: Semiotik als Propädeutik der Medienanalyse», en: *Perspektiven auf Sprache: interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Härmann*, edición de Hans-Georg Bosshardt, Berlín; Nueva York: de Gruyter, págs. 267-313.
- Ramírez-Araujo, Alejandro (1956): «El morisco Ricote y la libertad de conciencia», en: *Hispanic Review* 24/4, págs. 278-289.
- Reyre, Dominique (1980): *Dictionnaire des noms des personnages du 'Don Quichotte' de Cervantès, suivi d'une analyse structurale et linguistique*, présenté par M. Maurice Molho, París: Éditions hispaniques.
- Schmitt, Jean-Claude (1990): *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, París: Éditions Gallimard.
- Singleton, Marc (1974): «Don Quixote: Sin, Grace and Redemption», en: J. M. Sola-Solé / A. Crisafulli / B. Damiani (eds.): *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su 80 aniversario*, Barcelona: Ediciones Hispam, págs. 195-207.
- Spitzer, Leo (1969): «Sprachlicher Perspektivismus im *Don Quijote*», en: *Texterklärungen: Aufsätze zur europäischen Literatur*, Munich: Hanser [1948], págs. 54-83.